

Vestígios nietzschianos em *A América Latina: males de origem* (1905), de Manoel Bomfim

*Piero di Cristo Carvalho Detoni*¹

Resumo: O artigo investiga a presença da filosofia de Friedrich Nietzsche no ensaio *A América Latina: males de origem*, publicado por Manoel Bomfim em 1905. Estamos interessados nos processos de apropriação dessa filosofia por parte de Bomfim, o que nos leva a estabelecer afinidades eletivas entre os dois estudiosos a partir dos usos de categorias, de noções e de conceitos em comum, mas que resguardam aproximações e distanciamentos. Elegemos, então, uma rede semântica que informa problemas referentes ao excesso de passado, à crítica da moral cristã, à vontade de potência e aos temas da autonomia e da liberdade, que informam o projeto educacional ilustrado do escritor brasileiro.

Palavras-chave: Manoel Bomfim. Nietzsche. Apropriações. Afinidades eletivas. Práticas de leitura.

Nietzschean traces in *A América Latina: males de origem* (1905), by Manoel Bomfim

Abstract: This article investigates the presence of Friedrich Nietzsche's philosophy in the essay *A América Latina: males de origem*, published by Manoel Bomfim in 1905. We are interested in the processes of appropriation of this philosophy by Bomfim, which leads us to establish elective affinities between the two scholars based on the use

¹ Historiador, professor e psicanalista. Realiza pesquisa de pós-doutorado na UFRRJ (Bolsa Faperj nota 10). Pós-doutor em História pela Unicamp. Doutor em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). Licenciado, bacharel e mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Formado em Psicanálise Clínica pelo Instituto Brasileiro de Psicanálise Clínica (IBPC). E-mail para contato: pierodetoni@gmail.com.

of categories, notions and concepts in common, but which safeguard approximations and distances. We then chose a semantic network that informs problems relating to the excess of the past, the critique of Christian morality, the will to power and the themes of autonomy and freedom, that inform the Brazilian writer's illustrated educational project.

Keywords: Manoel Bomfim. Nietzsche. Appropriations. Elective affinities. Reading practices.

Rastros nietzscheanos en *A América Latina: males de origem* (1905), de Manoel Bomfim

Resumen: Este artículo investiga la presencia de la filosofía de Friedrich Nietzsche en el ensayo *A América Latina: males de origem*, publicado por Manoel Bomfim en 1905. Nos interesa indagar sobre los procesos de apropiación de esta filosofía por parte de Bomfim, lo que nos lleva a establecer afinidades electivas entre los dos estudiosos a través del uso de categorías, nociones y conceptos en común, aunque también se observan acercamientos y distanciamientos. Seleccionamos una red semántica que aborda problemas relacionados con el exceso de pasado, la crítica de la moral cristiana, la voluntad de poder y los temas de autonomía y libertad, que informan el proyecto educativo ilustrado del escritor brasileño.

Palabras clave: Manoel Bomfim. Nietzsche. Apropiaciones. Afinidades electivas. Prácticas de lectura.

A América Latina: males de origem (1905), do médico e educador sergipano Manoel Bomfim, nos possibilita uma (re)leitura possível dos planos de historicidade enredados à experiência nacional, algo que envolve, certamente, os sentidos de ser, e de não ser, brasileiro/a. A leitura deste texto-matriz pode configurar, de alguma forma, o que somos e o que podemos, ainda, ser. Como disse Luiz Costa Lima: “Clássico é o texto plástico, capaz de se amoldar a diversas ‘verdades’, sem que pareça estar sujeito a uma” (LIMA, 2006, p. 242). Nesse sentido, decompndo a estrutura narrativa do conhecido ensaio, percebemos diversos modos de elaboração da temporalidade subjacente ao alvorecer republicano. Porém, há uma referência que ainda não foi pesquisada pela

fortuna crítica do livro, que é a de Friedrich Nietzsche.² Há um nietzschianismo subterrâneo, mesmo que difuso e reconfigurado, movimentando parte do enredo do livro.

Contudo, cartografar os vestígios dessa filosofia neste ensaio não é uma tarefa simples, posto que eles se misturam com outros registros bibliográficos, muitos dos quais antagonísticos. O ecletismo de Bomfim o fez transitar por diferentes linhas de pensamento, cruzando-as mesmo que, a princípio, parecessem conflitantes. Além disso, a obra em questão possui uma particularidade formal: o escritor parece não ter tido a preocupação de referenciar com esmero os autores mobilizados em seu texto, sendo que passagens de livros foram acopladas ao escopo principal sem que houvesse uma distinção visual consistente. Muitas delas possuem aspas, mas não se sabe a quem pertencem. Conceitos, categorias e noções são movidos sem que se saiba a sua origem. De todo modo, existe, sim, um nietzschianismo singular em Bomfim. O consideramos através da ótica das práticas de leitura como exercícios inventivos e criativos. Os/as leitores/as ressignificam o plano discursivo, sendo a interpretação um horizonte não restritivo. Ler é “uma prática criativa que inventa significados e conteúdos singulares, não redutíveis as intenções dos autores dos textos ou dos produtores dos livros” (CHARTIER, 1992, p. 214).

Por outro lado, é possível que o Nietzsche de Manoel Bomfim esteja inserido naquilo que Luiz Costa Lima chamou de “precariedade do sistema intelectual brasileiro”. A leitura nietzschiana do autor pode ser, também, entendida junto aos horizontes da cultura auditiva, parte constituinte desse sistema (LIMA, 1981). As ideias de Nietzsche podem, em diálogo com a auditividade, ter sido mobilizadas para incitar a persuasão, pelas vias da encenação, como uma maneira de tornar o auditório receptivo, tendo em vista que o filósofo passava a ser conhecido por aquela geração. O que o estudioso da literatura sugere é a

² Cabe dizer que a sinalização para a recepção de Nietzsche em Manoel Bomfim foi indicada pelo historiador Luiz Carlos Bento em sua tese de doutoramento (2015).

possibilidade do uso retórico de determinadas ideias como forma de prefigurar e de persuadir o/a leitor/a. Bomfim não necessitaria, dentro da perspectiva da auditividade, demonstrar metodicamente as ideias de Nietzsche. O importante seria o convencimento, não importando o meio teórico utilizado para tanto. Essa disposição do sistema intelectual brasileiro tende a mostrar-se como uma via bastante profícua para rastreamos parte do pensamento de Nietzsche em **A América Latina: males de origem**.

Geraldo Dias (2019, p. 13-14) argumenta que, no Brasil, as primeiras leituras, traduções de fragmentos e estudos sobre a filosofia de Nietzsche ocorreram no final do século XIX. As traduções dos livros teriam ocorrido, enquanto isso, mais largamente em um período mais tardio, já nos anos 1930. Assim, a circulação da filosofia nietzschiana se desenvolvera, mormente, através de traduções e de interpretações oferecidas por germanistas franceses, tais como Henri Albert, Geneviève Bianquis e Charles Andler. De qualquer maneira, cabe assinalar o seguinte: “Nietzsche, nesse momento, fascinava seus leitores brasileiros tanto em razão da sua inquietante estranheza de pensador alemão quanto ainda por sua aproximação com a cultura francesa” (DIAS, 2019, p. 14).

É possível que esses elementos se confirmem na leitura de Nietzsche realizada por Manoel Bomfim, ainda mais se pensarmos que **A América Latina**, publicado em 1905 pela livraria Garnier, foi escrito no período em que esteve na França. A sua primeira viagem de estudos ocorreu em 1902 no âmbito da comissão pedagógica instituída pelo governo Rodrigues Alves, ficando lá até o ano seguinte. Foi possível a ele conhecer, a partir dessa viagem, a psicologia experimental de Alfred Binet e de George Dumas no laboratório de psicologia da Sorbonne, em Paris (GONTIJO, 2003, p. 14). De todo modo, a intenção deste artigo é compreender a possível leitura que Manoel Bomfim realizou da filosofia de Nietzsche, apontando para “afinidades eletivas” amparadas através da localização de temáticas, de problemas e de conceituações mobilizadas por ambos, que sob um horizonte comum de preocupações deslocavam-se por meio de aproximações e de distanciamentos. Os elementos da auditividade podem, sim,

estar presentes, contudo, eles serão compreendidos a partir da direção pela qual a sua persuasão se voltou e como eles, de alguma maneira, se fizeram atuantes na economia interpretativa do ensaio.

O século XX foi, para Carl Schorske, marcado por uma cultura “pós-nietzschiana”. A sua obra se tornou “referência para os autores pensarem a história do Ocidente - seja em termos de conteúdo, seja nos de método -, como também, ao lado disso”, em termos de “transformações na própria cultura que interpretava” (SCHORSKE, 1988, p. 15). A sua recepção seria uma estrutura/estruturante própria às diversas culturas nacionais do Ocidente. Assim, investigaremos as leituras de Nietzsche realizadas por Bomfim e o que delas foi feito ao instituírem sentidos para a sua interpretação do Brasil.

Das desvantagens da história para vida: o conservantismo como fardo

Parece crível a verificação, para além de um vocabulário nietzschiano inscrito no livro, de afinidades eletivas.³ Desse modo, exploraremos tanto as apropriações com essa filosofia realizadas por Bomfim quanto os distanciamentos existentes entre os dois pensamentos, em um movimento de confluências e de divergências que podem guardar, contudo, certa familiaridade. Nietzsche e o intelectual brasileiro dialogavam sobre o sentido do devir histórico, sobretudo, no que dizia respeito ao papel restritivo (e reativo) do passado, responsável por imobilizar a vida e a ação dos seres humanos junto aos planos da existência, os impossibilitando de

³ Afinidades eletivas encontra, aqui, esteio a partir de uma perspectiva weberiana. Não está relacionado com parentesco ideológico, conforme bem pontuou Michael Löwy. A categoria implica processos de interação que não advém da causalidade direta, nem pela relação entre forma e conteúdo e nem pela função. Entendemos desta maneira a categoria afinidades eletivas: “A articulação, combinação ou união entre as partes, podendo resultar de algum tipo de ‘simbiose cultural’, em que as duas figuras, ainda que permanecendo distintas, estão organicamente associadas (...)” (LÖWY, 2011, p. 139).

agir livremente. Esse tom crítico presente no livro brasileiro de 1905 possui alguma semelhança em relação ao que Nietzsche escreveu em **O nascimento da tragédia** (1872), na **Segunda consideração intempestiva** (1874) e em **Assim falou Zaratustra** (1883): o fardo da história interditar o futuro (WHITE, 1994).

Existem citações diretas de Nietzsche, mas Bomfim não disse quais livros leu especificamente. Rastreamos certa capilaridade do léxico nietzschiano movido pelo autor por meio de inferências intertextuais. Em uma das passagens em que o filósofo apareceu percebemos as desvantagens da história para a vida na América Latina:

Nietzsche tem razão quando diz ser o irrespeito e o desprestígio condição essencial de todo o progresso. As nações sul-americanas têm que recompor toda a sua vida política, administrativa, econômica, social e intelectual; se não querem morrer estanguidas, mesquinhas e ridículas, têm que travar uma luta sistemática, direta, formal, conscientemente dirigida contra o passado [...] (BOMFIM, 2005, p. 178).

A passagem em questão ativa toda uma rede de ilações nietzschianas quanto ao sentido da história que estava em consonância com o enredo de **A América Latina**. O “fardo do passado”, para nos valermos da conhecida interpretação de Hayden White, seria responsável por evitar a dinamicidade da vida, impedindo a elevação dos espíritos livres. Os autores colocados, aqui, em modo de afinidades eletivas foram críticos do conservadorismo imposto pelo passado, responsável pela estaticidade do devir, impassível de servir, então, à vida humana - elaborando-se repetidamente sem que um sentido de mudança pudesse ser extraído. Manoel Bomfim desejou, assim como Nietzsche, enfrentar o excesso de passado no âmbito da história: “(...) e nós, se não queremos ser devorados, devemos voar, aliviados de toda a bagagem que enche os espíritos ronceiros” (BOMFIM, 2005, p. 179). Interessante a referência ao voo, ao voo da águia, presente em **Assim falou Zaratustra**, dado que é um indício

bastante presente na recepção brasileira de Nietzsche, obviamente assumindo variadas formas de apropriação.

Mas que fique claro: não queremos assimilar Bomfim como um nietzschiano *stricto sensu*. Os vestígios nietzschianos em **A América Latina** são multidimensionais, e mesmo que vejamos as ideias de “fardo da história” e de conservadorismo no ensaio, elas não aparecem de uma maneira “pura”, mas conectadas das formas as mais distintas com outras correntes de pensamento. Por exemplo: é possível que em determinadas situações os vestígios nietzschianos se aproximem, em Bomfim, do darwinismo social no que tange à semântica da “luta pela vida”. O autor era um leitor interessado de **A origem das espécies** (1859). No limite, é contraproducente eleger uma linha de apropriação diante do ecletismo do estudioso brasileiro. Para Roberto Ventura, a “unidade do saber” aspirada pelos autores desde 1870, à diferença da especialização disciplinar que definiu os padrões intelectuais a partir de meados do século XX, demandou um modelo de escrita que tornava possível “uma concatenação eclética de teorias e conhecimentos díspares, apresentados como saber ‘universal’” (VENTURA, 1991, p. 41). Além disso, concordamos com Roger Chartier em suas reflexões acerca das práticas da leitura:

(...) dar à leitura o estatuto de uma prática criadora, inventiva, produtora, e não anulá-las no texto lido, como se o sentido desejado por seu autor devesse inscrever-se no texto lido, como se o sentido desejado por seu autor devesse inscrever-se com toda a imediatez e transparência, sem resistência nem desvio, no espírito de seus leitores (CHARTIER, 2011, p. 78).

De qualquer maneira, há um conceito criado por Bomfim capaz de conectar as reflexões de **A América Latina** com as ideias nietzschianas sobre o “fardo da história”. Trata-se do **conservantismo**. Ele designa uma forma de agir socialmente, que no caso foi transmitida às elites dirigentes pelos colonizadores ibéricos. Sua carga semântica indicava aversão à mudança por parte, principalmente, dos políticos da América Latina. De acordo

com o ensaísta: “Não suportam que as coisas mudem” (BOMFIM, 2008, p. 116). Esses indivíduos, responsáveis pela administração pública local, eram incapazes de perceber o princípio mais básico da transformação histórica. “Na prática, todos esses homens das classes dirigentes são escravos passivos da tradição e da rotina; são ativos apenas para opor-se a qualquer inovação efetiva, a qualquer transformação real, progressiva” (BOMFIM, 2008, p, 116). Pode-se dizer que essa forma de lidar com o passado instaurava os sentimentos de medo e mesmo de preguiça, pois “conservavam” em razão de acreditarem que desse modo evitariam o infortúnio e o imprevisto. Reivindicava-se uma espécie de “passado monstro”, que de uma forma ou de outra imobilizava o presente e habitava o futuro arbitrariamente. Vejamos só o desdobramento dessa forma de elaboração do tempo histórico por parte de Manoel Bomfim junto à história política latino-americana: “A história nos mostrará que, nas nacionalidades sul-americanas, antes mesmo da completa independência, já aparece um partido “conservador”, pesando decisivamente sobre a marcha das coisas públicas” (BOMFIM, 2008, p. 116-117).

É bem verdade que a reflexão de Nietzsche estava voltada para os excessos do historicismo, em sua forma e em seu conteúdo. Principalmente para dois tipos específicos de história: a monumental e a tradicionalista. O excesso de história apareceria como uma disfunção social. Aqui se fez uma crítica à conservação do passado, que em altas proporções entorpeceria as atividades dos indivíduos. Não foi por acaso que o filósofo se voltou contra esses modelos de história (WHITE, 1994). A percepção de Nietzsche quanto ao tempo histórico era contrária à estaticidade do passado. Para ele, assim como era para Bomfim, se deveria imprimir um registro crítico diante do presente. Desse modo, a história passaria a ser assimilada como a afirmação do devir das coisas. Isso mostrou-se fundamental para que o estudioso brasileiro se dirigisse contrário ao conservantismo sul-americano congênito. A crise dos sujeitos perante o passado seria estabelecida a partir do momento em que as forças plásticas do devir se apresentassem, então, debilitadas diante da ascendência do instinto antiquário

que elegeria não a vida, mas a verdade como adequação. Algo que poderia ser percebido, para dialogarmos com Manoel Bomfim, como norma social disciplinarizada. Interessante assinalarmos como Nietzsche atribuiu valor à história, mesmo que não haja indícios consistentes sobre as leituras realizadas pelo ensaísta brasileiro da sua *II Intempestiva*, de 1874: “Temos necessidade dela para viver e para agir, não para nos afastarmos comodamente da vida e da ação e ainda menos para enfeitar uma vida egoísta e as ações desprezíveis e funestas. Não queremos servir à história senão na medida em que ela sirva à vida” (NIETZSCHE, 2005, p. 68).

Mas o que pretendiam, na visão de Bomfim, conservar essas classes dirigentes? A resposta a essa questão é um dos caminhos que torna possível, em tese, a verificação de uma apropriação da semântica nietzschiana em **A América Latina**. No caso explorado, talvez conjugada com a sociologia de Gabriel Tarde. O passado, presente na forma de conservantismo, impediria o dinamismo da vida humana. Haveria uma submissão estabelecida a partir de um horizonte com dimensões antecipadoras da experiência. Dever-se-ia empreender uma luta contra o enrijecimento do raio de ação social em razão de um controle comportamental derivado de uma tradição fixa. Para Manoel Bomfim:

Só se é justamente a decadência, a resignação social, e tudo mais que nos prende ao passado, se opõe obstinadamente à vida e ao progresso, que não é mais que a perda incessante de hábitos, a luta contra costumes estabelecidos, a adoção do que é moda e do que é novo, em oposição a tendência dos preguiçosos e tímidos a imitar a história” (BOMFIM, 2008, p. 117).

Em muitos sentidos, podemos encontrar alguma afinidade eletiva com o pensamento de Nietzsche acerca de uma história percebida sob o ponto de vista tradicionalista, que em Manoel Bomfim assumiria a característica de conservantismo. É uma disposição diante da história que desejava a conservação do

passado e repelia a dinamicidade e as transformações históricas, não oferecendo, então, margem para o novo:

Aqui, surge imediatamente um perigo: tudo o que é antigo e passado, enquanto permanece no campo de visão acaba por ser recoberto por um véu uniforme de veneração, ao passo que aquilo que não dá testemunho de respeito para com estes vestígios, quer dizer, tudo aquilo que é novo e em vias de nascer, se encontra aí rejeitado e atacado (NIETZSCHE, 2005, p. 94).

O ensaísta nordestino criou uma imagem para retratar essa forma de experienciar o tempo: a dos indivíduos plantados como árvores, em que a extensão das raízes impedia que as coisas se transformassem em torno de si. Essa disposição para com a vida implicava na paralisia do devir, na impossibilidade de perceber as coisas do mundo em transformação e em afirmação. O passado imperaria através do signo da repetição imobilizadora. Bomfim esclareceu, então, o seu “fardo da história”: “Não se contentam de estar imóveis; pretendem que todo o mundo se petrifique e que a vida deixe de ser uma evolução para ser uma repetição apenas, a fim de que vejam amanhã o que veem hoje, e o que viram ontem – a estagnação universal” (BOMFIM, 2008, p. 117). É crível verificarmos essa apropriação da filosofia de Nietzsche por Manoel Bomfim pelo fato de ser no contexto desse argumento que encontramos a referência direta ao filósofo alemão. Esse conservantismo crônico, provavelmente extraído de uma leitura difusa, ou mesmo pela auditividade, seria uma expressão que se coadunava à ação dos nossos políticos.

Podemos ser mais explícitos quanto ao “fardo da história” que acometia os nossos agentes públicos: “Os sentimentos, e os costumes, que neles se inspiram, estão sempre retardados, relativamente à inteligência” (BOMFIM, 2008, p. 118). Conservar não poderia constituir-se, nesse sentido, enquanto ação ativa de ninguém, visto que esse movimento demonstraria passividade excessiva. O passado não deveria ser tomado como um substantivo, mas como um adjetivo. Disposição que romperia com as suas

imposições arbitrárias. Dever-se-ia fomentar esforços conscientes para acompanhar o sentido da deviniência. Essa disposição proporcionaria certo estado afirmativo aos indivíduos, moldando-se a si mesmos, não sendo, então, determinados pelo passado. Nesse sentido, “A grandeza do homem se exprime pelo esforço constante para compreender melhor as suas necessidades, para conhecer qualquer coisa de novo; continuar, conservar é obra dos mortos; viver é acrescentar alguma coisa ao que existe, eliminar o que já não convém” (BOMFIM, 2008, p. 118). Essa decrepitude temporal, obra da conservação do passado, em que a transmissibilidade da cultura imobilizava o presente e prefigurava o futuro, assolava os agentes públicos. Esse era um fardo, admitiu Bomfim, da herança colonial.

O passado ibérico apresentava-se como uma Medusa e isso trazia fortes implicações sociais. O conservantismo das classes dirigentes se materializava na defesa dos privilégios dos grupos, fomentando vantagens, abusos e iniquidades. Onde quer que o passado se operasse no modo conservador haveria um privilégio que se desejava manter. “Sociedade parada, estacionada, é sinônimo de acabada e esgotada” (BOMFIM, 2008, p. 119). O certo seria a busca por um caminho que oferecesse condição para o extravasamento vital do devir, que em última instância significaria a transformação em todos os sentidos, forma que abriria elementos para a satisfação de necessidades novas e maneira possível para as reformas reclamadas. Não se deveria, no limite, impedir o desenvolvimento do devir conservando o passado em estado petrificado. Além dessa ação impossibilitar a dinamicidade da vida, seria fonte de manutenção das desigualdades sociais e das prerrogativas de classe. “Retores, supõem abafar o futuro que se aproxima, sob o peso de verdades velhas e deturpadas, inferidas de realidades extintas – abstrações mortas, quadros vazios, porque a vida já é diversa, sempre nova, sempre a transformar-se” (BOMFIM, 2008, p. 120). Em mais uma passagem vemos as desvantagens da história para a vida, que Manoel Bomfim projetava para o entendimento do conservantismo dos dirigentes sulamericanos, sujeitos que se valiam da tradição como forma de dominação:

Para justificar esse conservantismo inconsequente, faz-se apelo a todas as fórmulas de senso comum; não o bom senso que se inspira dia a dia nas necessidades reais, mas um bom senso que vem de pais e filhos, por herança e tradição, o senso comum de outras eras, referente a coisas e necessidades que não existem mais (BOMFIM, 1956, p. 121).

Mas não apenas os dirigentes foram acometidos por essa espécie de paralisia imposta pelo passado histórico, que no caso desses agentes era manipulado em benefício próprio e de classe. A própria sociedade apresentava-se, majoritariamente, conservantista em seus meandros comportamentais. O passado, o arcaísmo tradicionalista triunfante, se sobrepunha às demais temporalidades, tornando estáticos os planos de historicidade, impossibilitados de se dinamizarem plasticamente como vida. Argumenta Bomfim que

Estas sociedades são em geral arquivos de instituições e costumes arcaicos com etiquetas modernas; um glossário moderno designando um mundo obsoleto. A idade antiga sobreviveu em tudo. As instituições permanecem inalteráveis, por entre as múltiplas revoluções políticas; cada uma delas é um fenômeno arqueológico, quando não é um fóssil cuja classificação seria bem difícil, se a sua filiação não existisse na história (BOMFIM, 2008, p. 122).

O conservantismo era uma herança colonial e fomentava o seu principal vetor: o “parasitismo social”, ou seja, a dinâmica de exploração que imperou na história da América Latina. Seria próprio ao parasitismo, a partir do momento em que um “organismo” social passava a viver às custas de outro, a aversão à transformação, que definia a expansividade do devir histórico. A dinâmica parasitária não via necessidade de mudança, ela não desejava alterar a situação, pois isso significaria transformação do *status quo*. Vemos o ecletismo de Bomfim agregar vestígios

nietzschianos, manifestos na percepção do “fardo da história”, com uma lógica explicativa organicista de sociedade.⁴

O passado, que se materializava em tradição, deveria estar à disposição de homens e de mulheres através de um movimento que oportunizaria o desvelamento assertivo do devir histórico, longe, então, de figurar como o protagonista majoritário da historicidade humana. Quer dizer, a própria facticidade da existência exigia formas plásticas (e ativas) de relação com a temporalidade, sendo que não haveria nada a se perder com os horizontes da transformação, pois incrustados na deviniência da experiência, no ritmo de tais mutações, os indivíduos, ou as sociedades, poderiam se abrir a mundos (im)possíveis, tornando o passado, dessa forma, uma instância não estática. De acordo com Nietzsche,

Quando o sentido de um povo se enrijece desta forma, quando a história serve de tal modo à vida passada, quando o sentido histórico não conserva mais a vida, mas a mumifica: então a árvore morre de maneira natural, de cima para baixo, paulatinamente em direção às raízes – por fim, mesmo as raízes parecem junto. (NIETZSCHE, 2003, p. 28)

Nessa ordem de argumentos, a teorização de Nietzsche, comprovada a partir das apropriações de Bomfim, indicava a possibilidade de o passado paralisar a existência. Assim, e os dois autores estavam em certa concordância, seria necessário superá-lo para que se pudesse novamente mergulhar na experiência e dela extrair as condições para uma vida afirmativa. Os indivíduos deveriam se desafogar do passado, movimento que tornaria possível a emergência do presente e das suas demandas, que experimentadas tornavam-se, mais uma vez, o esteio para a dinamicidade da historicidade humana.

⁴ Sobre o organicismo conferir (BLANCKAERT, 2004).

Bomfim e Nietzsche: crítica à moral cristã

Outra possível afinidade eletiva entre Bomfim e Nietzsche, garantida por certa intertextualidade e pelos horizontes de leitura disponíveis e presentes na cultura intelectual da Primeira República, relaciona-se a uma **crítica à moral cristã**. Ao voltar-se para os nossos males de origem, que se apresentavam como um fardo, o ensaísta brasileiro evidenciou que os agentes possuidores de poder movimentavam a dinâmica do parasitismo social através do fruto do trabalho forçado de outrem.⁵ Esse registro teve, segundo o intelectual nordestino, a anuência da cristandade, ou melhor, foi garantido pela moralidade cristã. A moral consoladora cristã, em uma posição parecida com a de Nietzsche, e mais ainda com parcela dos/as leitores/as locais de Nietzsche que se punha a criticar essa perspectiva, instituiu um pensamento voltado para a igualdade humana com o objetivo de promover a conformidade e a submissão. Essa disposição, herança dos colonizadores, tornava a sociedade brasileira resignada diante dos mais diversos tipos de injustiças, mostrando-se passiva em relação ao sofrimento, individual e coletivo, por acreditar na existência de outra vida possível em um plano transcendente ou metafísico.

Essa ideia parece ter sido assimilada da filosofia nietzschiana, que sinalizava que o problema do cristianismo se relacionava com essa aposta no outro mundo, em outra existência, em detrimento desta vida, deste plano de imanência, ou seja, deste mundo. O discurso cristão traria consigo, em tese, a ideia de que a alma seria dotada de eternidade e de que a vida no além possuiria maior valor do que esta, circunscrita pelo sofrimento. Diante das adversidades da vida, o indivíduo cristão buscaria o consolo do seu Deus, tornando mais vigorosa a sua fé no além-túmulo. Vejamos esta passagem de Nietzsche:

⁵ Para o entendimento da metáfora organicista do parasitismo social, presente em **A América Latina: males de origem**, recomendamos a leitura de (SÜSSEKIND & VENTURA, 1981).

O sagrado pretexto de “melhorar” a humanidade como ardil para sugar a própria vida, torná-la anêmica. Moral como vampirismo [...]. Quem descobre a moral descobriu com isso o não valor dos valores todos nos quais se acredita ou se acreditou; nada mais vê de venerável nos tipos mais venerados e inclusive proclamados santos, neles vê a mais fatal espécie de aborto, fatais porque fascinavam... A noção de “Deus” inventada como noção-antítese à vida – tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda a inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade (NIETZSCHE, 2009, p. 108-109).

É plausível o estabelecimento de afinidades entre os autores, dado que eles não somente colocaram em dúvida as concepções dogmáticas do cristianismo, algo presente em outros leitores de Nietzsche no Brasil, mas a criticaram acintosamente. Enquanto o filósofo concebeu a moral cristã, ao menos aquela transformada em um platonismo para as massas, a partir do signo da nocividade, o ensaísta brasileiro a definiu como uma doutrina que desenraizava os sujeitos da ordem social, ou seja, o cristianismo era um produtor de desterro, implicando em passividade. Podemos ver algumas intertextualidades possíveis que aproximam as reflexões colocadas no modo dos parentescos eletivos. Vejamos, então, esta passagem bastante nietzschiana de Bomfim:

(...) na Palestina, surgiram apóstolos novos, pregando aos homens uma religião que os consideraria como iguais, desprezando todos os preconceitos de pátria, de onde derivam as tiranias e explorações. A moral, porém, andava muito baixa ainda, e toda igualdade oferecida aos homens se referia, apenas, a uma vida futura; neste mundo, eles deveriam resignar-se às iniquidades, aceitando todas as dores – seria o caminho mais curto para este reino de justiça e de glória no além-túmulo. Com isto, o cristianismo entregava o mundo, mais do que nunca, à tirania e à iniquidade: para que lutar pela justiça, nesta vida, se

na outra é que reside a justiça perfeita e imperecível? Para que resistir e fugir ao mal, se este é o caminho para a felicidade futura, se pelas dores se conquista a glória na outra vida?... Demais disto, derivando para o proselitismo, a doutrina de Jesus tornou-se a inimiga, a contraditória, a sufocadora dessa bela filosofia greco-latina, onde já se delineava a moral verdadeiramente humana, garantidora do progresso social. Tudo isto foi abafado pelo barbarismo a serviço da política cristã, degenerando a religião do igualitário da Judéia no mais formidável instrumento de opressão moral e política que tem existido. Ficou o mundo entregue à fereza dos maus – condes ou bispos – e à sombra dessa religião, as injustiças se continuaram e se acumularam (BOMFIM, 2008, p. 191).

O argumento de Bomfim estava em certa consonância com a filosofia de Nietzsche em sua crítica à moralidade do cristianismo. O filósofo considerou, em algum sentido próximo a Bomfim, a moral cristã como uma espécie de metafísica vulgar na qual os seus dogmas e as suas crenças impediam a elevação de uma disposição existencial afirmativa, estando apta a estabelecer a fuga dos planos de imanência que ancoravam a vida. Era uma forma de escape, de esquiva, de retirada do mundo; uma maneira, portanto, de não enfrentamento da realidade e uma indisposição à luta, resultando na resignação.

De todo modo, estamos no âmbito das práticas de leitura. Elas imprimem, conforme Roger Chartier (2011), aos textos significações plurais e móveis. Deve-se levar em consideração, ainda, que as maneiras de ler não são apenas individuais, mas coletivas; não são apenas inovadoras, mas herdadas; não são apenas íntimas, mas públicas. Quer dizer, existem protocolos de leituras disponíveis, tornando essa prática um fenômeno social dialógico-relacional face aos hábitos individuais. Além disso, não é de menor importância dizer que a filosofia de Nietzsche circulou, no Brasil, através de traduções, sobretudo, francesas, o que nos leva a questionar as próprias formas tipográficas dos textos, pois há nelas,

também, interferências interpretativas. Se as práticas de leitura devem ser percebidas de forma social, situadas historicamente, parece interessante verificarmos outras recepções de Nietzsche que conversavam com a leitura de Bomfim e formavam esses horizontes de significação mais amplos. Que seja dito, todavia, que esses protocolos de leituras estão em disputa e não formam um todo coerente. No Brasil, as críticas de Nietzsche à moral cristã também foram combatidas. Mas existiam os/as leitores/as de acordo com as suas reflexões. É neste plano que devemos localizar a leitura de Bomfim. É o caso, por exemplo, de Sílvio Júlio (1914, p. 23), que em 1914, na revista *A época*, realizou uma contundente defesa das ideias nietzschianas. Em sua percepção e modo de apropriação, "(...) a filosofia hodierna começou a desenvolver-se no meio mais repugnante, sobre as influências maléficas e podres da moral religiosa". Não deve deixar de ser mencionado, para além desses elementos, que o contato de Bomfim com a filosofia nietzschiana ocorreu, muito provavelmente, no período em que esteve em Paris. Porém, não é de menor importância dizer que o seu público era o brasileiro, o qual conhecia bem.

Bomfim, possivelmente se enredando a esses horizontes de leitura, não sabemos se direta ou por comentadores, ou mesmo através da propensão à auditividade, assinalou que o indivíduo cristão, diante das dificuldades e dos sofrimentos existenciais, passava a negar o mundo como ele, de fato, era. Em contrapartida, ele buscava um mundo ideal. Esse desejo por uma crença além-mundo denotaria, em Manoel Bomfim, uma fraqueza, uma apatia diante das desigualdades, das iniquidades, das injustiças e dos privilégios. A moral cristã seria conivente com um *status quo* desfavorável à maioria da população. Além disso, o cristianismo destituiria, como é visto em **A América Latina**, das pessoas o sentido de patriotismo mais primário: sentimento de pertencimento a um lugar. A passividade seria absoluta, impossibilitando o crente de lutar por mudanças sociais.

Bomfim e Nietzsche estavam relativamente de acordo: a moral do cristianismo estabelecia que o mundo terrestre não era o verdadeiro cenário da existência humana, havendo, em oposição,

o mundo da plenitude eterna do além. Essa ideia partilhada pelos dois autores indicava uma espécie de metafísica mediada por ideias que só possuíam pregnância em outro mundo, além e mais perfeito, verdadeiramente autêntico; em contraste com um universo social aparente e meramente temporário. A consequência para essa dinâmica de pensamento não seria outra do que o esgarçamento da ação. Homens e mulheres assistiriam passivamente o “parasitismo social” se implantar e se desenvolver no seio da América do Sul. A moral de fundo cristã oferecia as condições, dessa maneira, para o parasitismo transformar-se em *modus operandi* nas sociedades latino-americanas.

Podemos dizer, pois, que o cristianismo também era uma forma de conservantismo, posto que ele instaurava um estado de passividade irrefletida. A moral cristã, em Manoel Bomfim, não moveria os indivíduos em direção à afirmação da vida, o que socialmente resultava no *topos* do atraso nacional. A cristandade se mostrava, nessa ordem de argumentos, como uma das conformadoras dos nossos males de origem.

Vontade de potência?

O conceito de **vontade de potência** elaborado por Nietzsche é um dos eixos de sustentação da sua filosofia, entrando em confronto com os desígnios moralizadores. Em **Assim falou Zaratustra** fica clara a sua posição imanentista ao dizer que onde encontramos vida existe, pois, vontade de potência. Segundo consta no texto: “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis que te ensino – vontade de potência” (AFZ, Da superação de si mesmo). Potência apresenta-se como uma expressão da força, sendo que a vontade se movimenta para a sua elevação e para o seu crescimento. O mundo é percebido como forças em movimentos conflitivos, em luta, que se direcionam para a expansão. A vontade de potência se caracterizaria como essa aceitação de que a vida e o mundo humano se movem para o aumento da força. Toda força atuante, e afirmativa, implicaria em vontade de potência. Em resumo, a vontade seria uma disposição para o “efetivar-se”,

mais do que uma faculdade em si. Essa sinalização leva, colocada nesses termos, ao processo de expansão, de criação de valores e de sentidos novos. É um modo afirmativo no mundo, que resulta no estabelecimento e na efetivação da potência, que derivam, pois, no aumento de força e na possibilidade de criação e de afirmação da vida, assumindo, assim, um caráter de superação.

A própria vida se caracterizaria como vontade - como vontade de potência. E essa propensão não estava restrita à vida orgânica puramente. Ela mostrava-se incrustada em tudo, desde as reações químicas mais elementares até o comportamento humano (MARTON, 1990).⁶ O seu sentido era irrepreensível, sendo que estaria à procura da superação, em um movimento que demandava o aproveitamento de outras forças disponíveis. Tudo que configura a imanência apresenta-se enredado à vontade de potência, dado que o devir próprio das forças almeja a expansão absoluta. Mas, pensando com Gilles Deleuze (2018, p. 69), não pode ser instaurada uma via direta entre a vontade de potência e as forças: “(...) a força é o que pode, a vontade de potência é o que quer”. De todo modo, essa dinâmica é pautada pelo confronto entre as forças em processo de dilatação sem que haja a limitação da conservação ou da identidade fixa. Explicando melhor: a vontade de potência modula a força em processo de superação através de uma permanente quebra de limites. Repreender esse movimento, em se tratando de assertividade humana e comportamental, significaria um incalculável prejuízo à vida.

A semântica da vontade de potência está presente na economia textual de **A América Latina**. Bomfim a posicionou com outras dimensões capazes de informá-la, quais sejam, a energia e a tenacidade. A disposição da vontade poderia ser percebida

⁶ Podemos recorrer, como forma de deixar mais visível o significado de vontade de potência, aos apontamentos de Scarlett Marton (1990, p. 29): “Nietzsche vislumbra um único e mesmo procedimento tanto na vida social e psicológica quanto na fisiológica. O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais”.

através da luta envolvida na superação da energia do ambiente (natureza), em que se mostraria necessário instituir novas forças ativas. Dever-se-ia canalizar essa luta através de um esforço de criação, movimento capaz de reconfigurar a ordem do mundo social, que em última medida seria atravessado, justamente, por forças. Valendo-se dessa maneira de apreender a vida, individual e coletivamente, se estabeleceria um estado afirmativo sem que houvesse alguma forma de restrição a sua expansão. Para Bomfim:

Vontade, energia e tenacidade são qualidades que se desenvolvem pela observação direta dos fatos; é aí que se aprende o quanto são vivazes e permanentes as forças da natureza: para vencê-las é mister opor-lhes energias igualmente vivazes e permanentes. Só quem sabe ver e medir os pequenos resultados, obtidos dia a dia, por um esforço contínuo, é capaz de conceber esperanças fortes; assim se reanima a confiança e fortifica-se a tenacidade. Esses, que deste modo educam o seu espírito, não desfalecem nas alternativas da ação, nem são colhidos, nunca, de surpresa (BOMFIM, 2008, p. 140).

De forma criativa, as evidências nietzschianas em **A América Latina** indagavam-se sobre a possibilidade de crescimento e de expansão das forças. Todavia, a vontade entre os latino-americanos apresentava-se, em razão do fardo da sua história, frouxa. Havia, na apropriação realizada por Bomfim, um amortecimento da vontade de potência, materializada na falta de tenacidade das classes dirigentes, no desenraizamento, na falta estímulos e de inovação, no regime antissocial, no conservantismo, na opressão e no parasitismo. Um quadro como esse conduziria ao fatal aniquilamento da vontade, que não era entendida como uma representação, como uma forma de disposição intelectual da vontade, mas como uma maneira de afirmação e de criação de valores outros. A leitura realizada pelo escritor sergipano, ao conceituar vontade, encaminha-se desta maneira:

Vontade é o ato do espírito pelo qual o homem examina, escolhe, delibera e decide, em vista das condições e situações novas que a vida lhe oferece, no seu transformar contínuo; é a faculdade de achar o caminho para avançar, e de atender aos imprevistos que se ofereçam na derrota para o futuro (BOMFIM, 2008, p. 251).

Não existiria, então, modos de efetivação de afirmação para aqueles e para aquelas que se achavam agarrados aos horizontes de um programa considerado imóvel, voltado exclusivamente à conservação. Assim sendo, a vontade, não afirmada, embotava-se e atrofiava-se, perdendo a sua qualidade expansiva. “Para estar parado, conservando, não é mister empenho, nem vontade; basta dormir, entregar-se à inércia” (BOMFIM, 2008, p. 251). Bomfim acreditava que a vontade era um elemento próprio da atividade e da transformação, do mesmo modo que a inércia seria o cerne da conservação. A questão social era, então, assim traduzida: “Não podiam desenvolver, nem apurar a vontade, no esforço e na tenacidade, essas gerações que assim viveram” (BOMFIM, 2008, p. 251).

A história americana foi marcada pela repressão da vontade entre escravos e oprimidos pelas classes dominantes, a quem era interdita a afirmação. Para o ensaísta brasileiro, a vontade pressupunha a liberdade, o desejo, o cultivo dos afetos - condições para a decisão, para o julgar e para a deliberação. Seria contraproducente verificar a disposição de vontade em quem nasceu escravo ou que viveu a existência dominado, abatido, subjugado das mais variadas formas, impossibilitado de dar vazão para as suas forças constitutivas. Para a aceitação, pois, do seu devir a partir de um mote criador de valores. Em Bomfim a vontade modulava-se como o corpo da imanência. “Não percamos de vista que a vontade não é uma faculdade primitiva; ela tem a sua origem nas outras energias físicas; é uma faculdade que existe sempre em germe – nas outras atividades, e que se desenvolve pelo exercício e se fortalece pela educação” (BOMFIM, 2008, p. 252).

As pessoas movimentavam-se através das forças que se enredavam com a vontade, orientando-a de acordo com a conveniência e com a inconveniência em termos de expansividade. Todos seriam, assim, dotados de vontade de potência, que em última instância elaborava-se através de um direcionamento assertivo. A aproximação com Nietzsche também se faz possível, nesse ponto, pelo fato de Bomfim entender a vontade de potência como um expandir-se em processo de superação. Como se pode entrever pela passagem a seguir, a potência se incrustaria no próprio mundo. Quer dizer, tudo no mundo seria dado à vontade de potência, pois as forças se orientariam para o seu aumento:

Em verdade, toda a gente tem vontade, porque toda a gente quer, e toda a gente sabe dirigir sistematicamente os seus atos para um fim; toda a gente se decide, quer dizer, escolhe entre as várias solicitações orgânicas e morais que nos assaltam a cada momento, e toda a gente sabe de antemão do resultado dos atos que empreende (BOMFIM, 2008, p. 252).

Faltava aos latino-americanos a disposição do “querer”, espécie de continuidade de ação que dirigiria a vida para um fim, podendo, então, movimentar-se assertivamente. Nesse ponto, a ideia de cultura de Nietzsche pareceu ser parcialmente apropriada por Bomfim. O filósofo compreendia a cultura, resumidamente, através do encontro entre as disposições físicas, psíquicas e intelectuais no âmbito do concerto da vida. Havendo, então, junto aos indivíduos o aprimoramento das emoções, do espírito e dos valores. Um processo expansivo que, através do elemento criador, oferecia condições de assertividade. Manoel Bomfim inseriu as suas discussões sobre a vontade a partir de um conceito de cultura que abrangia certas preocupações nietzschianas: “Mas aí o que falta não é propriamente a vontade: são as preocupações superiores, é a cultura moral e intelectual, mercê da qual o indivíduo pode fazer da vida uma representação ideal, e traçar a sua linha de proceder para alcançar o fim entrevisto e desejado” (BOMFIM, 2008, p. 252).

A vontade poderia ser aceita e, assim, afirmada pelo ser humano, havendo o crescimento da potência. Mas ela necessitaria, para Bomfim, ser canalizada. Ele desejava orientar a vontade de potência. “Obtida essa cultura do sentimento, e preparada a inteligência, apurar a vontade, fortalecê-la, é coisa relativamente fácil” (BOMFIM, 2008, p. 252). Interessante a relação que ele estabeleceu entre a “apuração da vontade” e o seu “fortalecimento”, que resultaria na “criação de novos valores”, tais como a tenacidade, a resolução e a decisão. O apelo à vontade, como condição para a expansão das forças, derivaria no estabelecimento desses valores capazes de tornar as pessoas afirmativas.

A discussão armada por Bomfim apontava para a reflexão de Nietzsche acerca da vida como fundamento primevo, sendo que ela resultava na própria vontade de potência. Ou seja, os indivíduos deveriam se direcionar para uma espécie de “estágio superior”, derivado da expansão progressiva da vontade para alcançar a condição de libertação - sujeitos em condições de se autoafirmarem, de promoverem as suas forças e o seu poder. Manoel Bomfim parecia estar de acordo com as perspectivas nietzschianas, ou com certas leituras que fizeram dessa filosofia no período em que redigiu o seu ensaio histórico:

(...) vontade se adquire, a vontade se perde... Eduquem-se as almas inconstantes destas populações, habituem-nas a vencer as impressões do momento, ensinem-lhes a conhecer as consequências últimas dos atos imorais, esclareçam-lhes as inteligências, de forma que possam prever as consequências longínquas do seu proceder atual, haja em torno delas uma opinião pública, cada vez mais justa e livre, e daí sairão as gerações de fortes, capazes de dominar-se a si mesmos, capazes de lutar e progredir (BOMFIM, 2008, p. 253).

Essa semântica conceitual parece configurar parte dos horizontes interpretativos daquele ensaio. Destacam-se, após Bomfim argumentar acerca desses motes de apropriação, as seguintes expressões, que de alguma forma indicavam uma

percepção sobre a vontade de potência: “gerações de fortes”, “dominar-se a si mesmos”, “lutar e progredir”. Talvez, aqui, o progresso esteja atrelado ao movimento de expansão das forças beligerantes, como assinalado anteriormente. Pode ser que esse apontamento seja uma apropriação mesmo por parte de Bomfim ou decorrente das traduções consultadas. Mas cabe dizer que na leitura do intelectual brasileiro a vontade não possuía uma disposição ingênua de faculdade. “Se adquire” ou “Se perde”. É um “querer”. Podemos encontrar essa sinalização na filosofia de Nietzsche: “Cada vontade tira suas últimas consequências a cada instante, quando a vontade é mais forte do que as resistências, a ação é natural, faz parte da vontade o seu exercício em ato” (CAMARGO, 2021, p. 128). O que percebemos, de qualquer modo, é que Bomfim buscava compreender os significados da vontade de potência nietzschiana a partir da sua experiência. A prática da leitura não implica, nessa direção, a relação direta entre o **sentido desejado** pelo autor e o **sentido percebido** pelo leitor. “Ler é, portanto, constituir e não restituir sentidos” (GOULEMOT, 2011, p. 108).

Elementos nietzschianos na educação ilustrada de Manoel Bomfim

Parece factível percebermos elementos nietzschianos presentes na proposta de **educação ilustrada** de Bomfim. Se a leitura é um ato de criação, de instituição de sentidos, parece possível dizer que ele moveu a semântica conceitual da filosofia de Nietzsche para dar suporte ao seu projeto educacional. A apropriação operada pelo autor se materializou na aproximação entre certas percepções presentes em escritos de Nietzsche, lidos direta ou indiretamente, sobre a educação e uma orientação de mundo que visava a liberdade dos agentes. Os vestígios nietzschianos foram, em Bomfim, acoplados ao seu ideário iluminista, entendido como a tomada de consciência acerca do valor da razão, instituindo, em todo caso, a crença no progresso e na liberdade de pensar, o que abarcava o problema da finalidade das ações das pessoas (DETONI, 2021). A humanidade, guiada pela razão filosófica,

com os seus agentes sociais livres e autônomos, teria a chance de promover formas de melhoramento social. É necessário, contudo, perceber a leitura nietzschiana de Manoel Bomfim informando, com aproximações e com distanciamentos, esse ideário ilustrado a partir do seu já mencionado ecletismo. Segundo Celso Uemori (2006, p. 15), o escritor brasileiro “(...) citou e beneficiou-se de ideias de autores que estavam ideologicamente em campos opostos, como socialistas, anarquistas, liberais e conservadores”. Essa performance de leitura, ou de composição de sentidos, fez com que o léxico nietzschiano fosse costurado junto aos seus anseios educativos, em que os vórtices da razão e do progresso se fizeram presentes. Manoel Bomfim era, certamente, um leitor não sistemático, mas possuía grande capacidade para criar novos horizontes interpretativos a partir de posicionamentos, em princípio, ambíguos e/ou contraditórios, e mesmo que possamos percebê-lo através da cultura da auditividade.

Um dos *topos* movidos por Manoel Bomfim em **A América Latina** era o da defasagem dos horizontes de autonomia por parte dos latino-americanos. Esses povos eram considerados, em alguma dimensão, resignados. O resultado disso relacionava-se com a educação social e política experienciada por eles, isto é, com as próprias condições históricas da nossa formação, derivadas da opressão parasitária responsável por dividir os povos coloniais contra eles mesmos, segmentando opressores e oprimidos, instituindo, assim, certa passividade irrefletida como forma de manutenção de privilégios. A falta de autonomia da população em geral pode ser percebida por intermédio deste relato:

A massa geral da população, formada e nutrida por essa cultura intensiva da ignorância e da servidão, não tem estímulos, nem desejos, nem necessidades definidas, acima dos apetites da baixa animalidade; ignora tudo, não sabe trabalhar, não vê beleza, nem interesse no trabalho, nada a convida a isto; inteiramente nula para o progresso, é facilmente aproveitada pela caudilhagem nas más aventuras e assaltos políticos (BOMFIM, 2008, p. 269).

Uma possível saída para esse estado de coisas se daria pela promoção da educação. E no caso de Bomfim, talvez com alguma afinidade com Nietzsche, ela abria caminho para a emergência de um ser humano autônomo. A autonomia forjada pelo pensamento nietzschiano não era refém de fórmulas pré-estabelecidas, conformando os indivíduos a estabelecerem os seus ajuizamentos, as suas disposições, as suas escolhas e as suas ações a partir de valores metafísicos. A “pedagogia nietzschiana se baseia na compreensão da ideia de que a educação não deve orientar o indivíduo para a seleção ou para o culto dos valores em curso, mas sim entendê-lo como um criador, um construtor de novos valores” (ZUBEN; MEDEIROS, 2013). Também não seria um domínio absoluto sobre a vida, como se não existissem condicionantes histórico-sociais. As apropriações operadas pelo nosso ensaísta atingiam, mesmo que parcialmente, tais propósitos: “(...) conhecer a vida, as suas necessidades, os recursos possíveis; e nenhum outro processo existe de trazer os indivíduos ao nível do século, de os pôr de acordo com o momento” (BOMFIM, 2008, p. 274). A educação, tida como dimensão afirmativa, movia a performance, por exemplo, de indivíduos originais: “criadores, em arte ou em filosofia. A época, as condições propícias fazem florescer os gênios e os talentos, que, num mundo de ignorantes, morrem abafados, sem inspiração ou não compreendidos” (BOMFIM, 2008, p. 274).

A autonomia que informava o ideal de educação desejado por Nietzsche se modulava por intermédio da criação de valores por parte dos “espíritos livres”. Manoel Bomfim respondeu a essa demanda. Instruir era fazer pensar, longe de um filisteísmo. Pensar era um estado de atividade. “Pensar é criar, agitar o mundo das imagens, alargá-lo. Levar os homens a ter ideias novas, é fazê-los ativos, de uma atividade superior, porque a ideia é o ato pelo qual o espírito, mercê de impressões várias e diferentes, cria uma entidade nova” (BOMFIM, 2008, p. 274). Reparem nas afinidades eletivas a partir das expressões “criar”, “alargar” “ativos”, “atividade superior”. É necessário se atentar para as ideias de “atividade superior”, ou “cultura superior”, porque elas podem implicar uma leitura nietzschiana por parte de Bomfim, que negava uma

educação massificada como nos tempos coloniais. Manoel Bomfim acreditava que essa ideia de educação voltada para a autonomia dos indivíduos era uma “noção superior e social da inteligência”, dado que seria capaz de “criar aspirações” (BOMFIM, 2008, p. 274).

A dimensão metódica foi aproximada por Manoel Bomfim da ideia de autonomia. Esse binômio ofereceria condições para o esforço do bem pensar, adquirindo o indivíduo certa disposição disciplinada e voluntária. O método a que o ensaísta brasileiro se referia era a própria instrução, que de uma maneira semelhante a Nietzsche não foi concebida pelo signo do utilitarismo, mas para a afirmação da vida. “Esclarecida a inteligência, compreende o indivíduo a necessidade de dar um sentido e um fim à vida, e eilo, naturalmente, ativo para realizá-lo; a cultura do espírito deulhe as forças positivas para a conquista e o método para dirigi-la” (BOMFIM, 2008, p. 275). Não existiria esforço fecundo sem o saber, quer dizer, a educação poderia apresentar-se como um canal de expansão da vontade de potência, condição necessária para a emergência de espíritos livres e criadores. Essa presença de uma suposta semântica nietzschiana em **A América Latina** informava os pressupostos de uma educação ilustrada, dado que a autonomia como forma de criação de valores tinha como destino final o progresso social e a possibilidade de racionalização da existência como forma de autoconhecimento. A ideia de progresso parece estar, no texto, relacionada com a expansão das forças, como dito.

É importante dizer que a leitura de Bomfim se encontrava na aproximação de uma ideia de autonomia, mais condizente com o filósofo alemão, e da razão como centro motor da autodescoberta do indivíduo como ser no mundo. Mas cabe dizer que Nietzsche, através de gerações de leitores/as, foi visto como um irracionalista. Existiria uma espécie de totalização temática da sua obra, sem que se fosse forçada uma exegese que alcançaria descontinuidades, desvios, relocalizações e até mesmo contradições em seus escritos. Uma das principais totalizações se daria em torno da sua desconsideração pela razão, algo que tem mais a ver com os processos de recepção locais e, ainda mais, se considerarmos as práticas de leitura dessa filosofia amparada por

uma matriz francesa. A leitura de Graeme Garrard (2008) parece interessante para esses argumentos, pois compreende momentos em que Nietzsche mostrou-se ambivalente, tecendo, então, críticas ao iluminismo, principalmente ao pensamento de Jean-Jacques Rousseau, mas o que não significaria que a sua filosofia fosse calcada no irracionalismo ou não tivesse interesse pela verdade.⁷

Bomfim parece não ter compreendido Nietzsche como um irracionalista ou alguém despreocupado com a(s) verdade(s). O que o filósofo alemão discordava, parece interessante esclarecer, seria o estatuto de verdade presente em posições metafísicas tidas absolutas e imperscrutáveis. Ou com uma verdade de matriz cartesiana orientada pelo signo da adequação. Talvez por isso o escritor brasileiro não tenha encontrado problemas em conjugar algumas das suas ideias com certo ideário de educação ilustrada. Mas não é possível apontarmos que isso seja decorrente de uma exegese cuidadosa por parte de Bomfim, ainda mais pensando no caráter assistemático das suas leituras. Talvez seja um modo de apropriação específico ou mesmo uma afinidade interpretativa. Bomfim não referenciou o que leu de Nietzsche ou sobre Nietzsche. Mas não nos esqueçamos que Nietzsche, em **Humano, demasiado humano** (2021, p. 26), chegou a dizer, ao criticar os valores metafísicos, que seria preciso “levar adiante a bandeira do iluminismo”.⁸

Outro possível elemento nietzschiano apropriado pela educação ilustrada de Manoel Bomfim encontra-se presente na ideia de liberdade. O processo de libertação estava em consonância com a ideia de superação de convicções, de crenças e de opiniões socialmente interessadas. Em razão desse registro, a liberdade seria uma condição para a autonomia, dado que ela se mostrava assimilada “(...) como uma capacidade para a construção de novos valores, antes dessa construção, dessa reelaboração é preciso

⁷ Uma leitura mais aprofundada sobre a questão pode ser conferida em (JULIÃO, 2014).

⁸ O problema em destaque é muito bem conduzido na tese de Vitor Henriques Marques da Silva (2020).

pôr em dúvida, avaliar e, quando necessário, negar, descartar os valores, os ídolos consagrados atualmente, livrar-se de seus dogmatismos” (ZUBEN; MEDEIROS, 2013, p. 82).

Manoel Bomfim parece ter dialogado com esse campo semântico. A liberdade estava, para o ensaísta, em diálogo com a sua leitura acerca da expansão da vontade de potência. A instrução ofereceria as condições para a mobilização da mesma em benefício dos agentes, dado que ela implicaria na possibilidade de ações criadoras. Assim como em Nietzsche, o que se pretendia era uma espécie de organização das vontades. Esse seria um dos cenários para os indivíduos portarem-se em estado de liberdade, isto é, eles poderiam deliberar, superando os determinismos dos códigos comportamentais. Esta passagem presente em **A América Latina** evoca esse argumento proposto pelo escritor:

E quando a solução se apresenta ao seu espírito, ele deve estar desembaraçado de toda a coação exterior – LIVRE – para cumprir o que a consciência lhe indica. Sem isto, não há atividade possível, nem profícua; o homem não seria homem, senão um anulado, que se conduz à rédea. Sob este aspecto, liberdade se confunde com atividade; toda a coação à liberdade é um entrave à atividade. Demais, o homem não pode ser completamente ativo, enquanto não se acha adaptado ao meio; e para isto, ele deve ser devidamente instruído – para conhecer os processos dessa adaptação, e livre – para aplicar-se a ela, como lhe parecer mais próprio ao seu organismo físico e moral (BOMFIM, 2008, p. 280).

O indispensável era, para Bomfim, que as pessoas estivessem devidamente preparadas para compreender as vantagens da vida social e para achar, a partir dela, a plena expansão da sua individualidade em forma de potência. Essa era a sua leitura de Nietzsche. Lembrando que essa disposição libertária, que podia possuir algum tipo de aporte nietzschiano, estava inserida num projeto ilustrado (e racionalista) de educação, visto que a disposição do agir racional direcionava-se para a consciência dos

fins, tornando possível a emergência de um sujeito, no limite, “(...) dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação” (HALL, 2006, p. 10). Mas, de qualquer modo, já assinalamos os problemas de se compreender Nietzsche como um irracionalista. A autonomia e a liberdade, percebidas como indícios nietzschianos, concorriam para a orientação da sociedade brasileira a partir de uma racionalidade organizadora das forças. Estamos diante, pois, de um capítulo da história das leituras da filosofia de Nietzsche.

Projetando luz alta sobre os vestígios nietzschianos: o projeto educacional de Manoel Bomfim desejava, então, qualificar as pessoas na superação dos processos de massificação vistos na história da América Latina, frutos do parasitismo e dos conservantismos seculares, responsáveis por torná-los algo como “animais de rebanho”. Esse processo habilitava os/as americanos/as na criação de novos valores capazes de extrapolar essas coações postas na duração. Desejava-se “indivíduos superiores”, capacitados perante à edificação, à promoção e à disseminação de novos ideais e de novos valores, afirmando a sua autonomia, em suma, como construtora de si. Vejamos no livro:

A liberdade não é nem o arbítrio, nem o capricho; a liberdade é o direito ao indivíduo de achar ele mesmo o modo de conduzir-se e de entrar em acordo com os seus semelhantes. É por isso que não pode haver liberdade sem instrução, onde o indivíduo aprenda a conhecer-se a si próprio e ao meio dentro do qual vive, e conhecer também os recursos de que pode dispor (BOMFIM, 2008, p. 281).

Assim, a perspectiva aberta pela liberdade representava, em Manoel Bomfim, uma crítica ao **fardo da história**, derivado da longa exploração parasitária. É uma posição explícita contra uma orientação de mundo própria dos dominantes. Tal como percebera em Nietzsche, se desejava superar os valores imobilizadores do devir, sobretudo metafísicos, que no caso eram resultados da herança colonial parasitária. A liberdade seria o caminho para a autonomia, que de forma ilustrada implementava a racionalização

educativa do agir. A liberdade deveria ser exercida como forma de criar outros horizontes de vida, sendo possível, por conseguinte, agir autonomamente. Bomfim acreditava, pelos indícios que encontramos em seu texto e por meio de intertextualidades, que a filosofia de Nietzsche também almejava a libertação de modo a desenvolver a autonomia.

Voltamos a ressaltar: os vestígios nietzschianos foram acoplados a uma proposta de educação iluminista, em que havia a valorização do indivíduo e da sua capacidade de autonomia e de conhecimento sobre si e sobre o mundo - princípios que envolviam um grande otimismo em relação à possibilidade de a razão humana transformar o mundo. É necessário cautela para percebermos os indícios nietzschianos presentes naquela obra, dado que os modos de leitura ali operados instituíram novas significações. A apropriação configura um pensamento novo e imprevisível se comparado com o seu centro originário. É esse componente que destacamos na análise da presença das proposições de Friedrich Nietzsche que se enredaram às ideias contidas em **A América Latina: males de origem**.

Referências

BLANCKAERT, C. **La nature de la société. Organicism et sciences sociales au XIXe siècle**. Paris: L'Harmattan, 2004.

BOMFIM, M. **A América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas em Sociais, 2008.

BENTO, L. C. **Cultura histórica e a questão nacional na Primeira República**: o sentido da formação entre o ensaio e os escritos educacionais de Manoel Bomfim. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Goiás, 2015. <https://encurtador.com.br/hKP04>. Acesso em: 13 jan. 2024.

CAMARGO, G. A. Liberdade e vontade de potência na filosofia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 42, n. 3, 2021, pp. 115-146. <https://encurtador.com.br/qK0X8>. Acesso em: 13 jan. 2024.

CHATIER, R. Do livro à leitura. In: CHARTIER, Roger (Org.). **Práticas da leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

CHARTIER, R. Textos, impressão, leitura. In: HUNT, L. (org.). **A nova história cultural**. SP: Martins Fontes, 1992.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. N-1 edições, 2018.

DETONI, P. Herança colonial, condição periférica e utopia ilustrada em A América Latina: males de origem, de Manoel Bomfim (1905). **Temporalidades**, Belo Horizonte, vol. 12, n. 3, 2021, pp. 758-786. <https://encurtador.com.br/imETY>. Acesso em: 10 jan. 2024.

DIAS, G. P. **A recepção de Nietzsche no Brasil: renovação e conservadorismo**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Paulo, 2019. <https://encurtador.com.br/HQ369>. Acesso em: 13 jan. 2024.

GARRARD, G. Nietzsche for and against the Enlightenment. **The Review of Politics**, V. 70, N. 4, 2008, pp. 595-608. <https://encurtador.com.br/hrTY2>. Acesso em: 13 jan. 2024.

GONTIJO, R. Manoel Bomfim, “pensador da história” na Primeira República. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, n. 45, 2003, pp. 129-154. <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v23n45/16523.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2024.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JULIÃO, J. N. As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, v. 7, n. 1, 2014, pp. 01-20. <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/27020>. Acesso em: 13 jan. 2024.

JULIO, S. Nietzsche. **A época**, Rio de Janeiro, 1914, pp. 23-24.

LIMA, L. C. Da existência precária: o sistema intelectual no Brasil. In: ____; **Dispersa demanda: ensaios sobre literatura e teoria**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1981.

LIMA, L. C. **História.Ficção.Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LÖWY, M. Sobre o conceito de afinidade eletiva em Max Weber. **Revista de Pós-graduação em Sociologia da USP**, São Paulo, v. 17, n. 2, 2011, pp. 129-142. <https://11nq.com/vyHNm>. Acesso em: 13 jan. 2024.

NIETZSCHE, F. II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: **Escritos sobre História**. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

MARTON, S. **Nietzsche**. Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos. 1ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1990.

SCHORSKE, C. **Viena fin-de-siècle**: política e cultura. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, V. H. M. da. **A filiação de Nietzsche ao iluminismo**: uma revisão do lugar do pensamento na historiografia contemporânea. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2020. <https://tede.ufrj.br/jspui/handle/jspui/6402>. Acesso em: 13 de jan. 2024.

SÜSSEKIND, F. e VENTURA, R. **História e dependência**: cultura e sociedade em Manoel Bomfim. Rio de Janeiro: Moderna, 1981.

UEMORI, C. **Explorando um campo minado**: a sinuosa trajetória intelectual de Manoel Bomfim em busca da identidade nacional. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006. <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/3774>. Acesso em: 13 já. 2024.

VENTURA, R. **Estilo tropical**: história cultural e polêmicas literárias no Brasil. 1870-1914. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ZUBEM, M. de C. V.; MEDEIROS, R. R. Nietzsche e a educação: autonomia, cultura e transformação. **Trilhas filosóficas**, ano, VI, n. 1, pp. 71-93. <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/1803>. Acesso em: 13 jan. de 2024.

WHITE, H. O fardo da história. In: _____. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Edusp, 1994.